KANT-STUDIEN



PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT

UNTER MITWIRKUNG VON
E. ADICKES J. E. CREIGHTON R. EUCKEN
P. MENZER A. RIEHL

MIT UNTERSTÜTZUNG DER „KANT-GESELLSCHAFT"

HERAUSGEGEBEN VON

Prof. Dr. HANS VAIHINGER IN HALLE **Prof. Dr. MAX FRISCHEISEN-KÖHLER** IN HALLE

UND

Prof. Dr. ARTHUR LIEBERT IN BERLIN

SECHSUNDZWANZIGSTER BAND

BERLIN
VERLAG VON REUTHER & REICHARD
1921

Zur Psychologie der Weltanschauungen[1]).

Von **Jonas Cohn.**

Das Werk von Jaspers bietet der nachprüfenden Betrachtung eine Mehrheit von Ansichten. Es enthält im Kerne ein Hauptstück verstehender Psychologie, eine nachfühlende Schilderung der Weltanschauungen als des Ausdrucks und der Lebensformen bestimmter geistiger Typen. Aber mit dieser mehr deskriptiven Aufgabe begnügt sich Jaspers nicht; er geht von den offen liegenden Weltanschauungen zurück auf die sich in ihnen auswirkenden Kräfte, die er mit bemerkenswerter Fortbildung kantischer Lehren „Ideen" nennt, und auf das unfaßbare „Leben", das alles trägt und erzeugt. Als kritischer Denker erstrebt er dann Verständnis seines eigenen Tuns; daher enthält das Buch Beiträge zu der Analyse des Verstehens, das die Methode seines Forschens bildet, und der Dialektik, mit deren Hilfe seine Darstellung sich des „Lebens" zu bemächtigen sucht. Dieses Bemühen um Erkenntnis und Einordnung seiner Arbeit beschränkt sich aber, wie billig, nicht auf den Weg, sondern wendet sich auch den Zielen zu. Er bemüht sich, seine Aufgabe als wertfreie Betrachtung der Weltanschauungen abzugrenzen gegen die „prophetische" Philosophie, die Weltanschauung geben will, und ihr im Ganzen der Psychologie und zum Ganzen der Philosophie ihre Stelle anzuweisen. Je nach der Seite, von der aus man das Werk ansieht, verschiebt sich die relative Wichtigkeit der Teile; man gerät in Gefahr, Wesentliches zu übersehen und die Bedeutung des Werkes ungenügend zu würdigen. Daher seien im Folgenden die vier genannten Ansichten nacheinander vorgeführt.

Die leitende Idee des Buches ist die eines geordneten Systems,

---

1) Jaspers, Karl, Psychologie der Weltanschauungen. Berlin, Julius Springer, 1919, XII u. 428 S. Die Besprechung wurde geschrieben, ehe Heinrich Rickert's Abhandlung: Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie der Werte (Logos IX, 1, 1920) und dessen Buch: Philosophie des Lebens, Tübingen 1920 erschienen war. Es war daher leider nicht möglich, diese Arbeiten zu berücksichtigen.

eines „Kosmos der Weltanschauungen“ (22). Eine Aufgabe, die sich schon Dilthey stellte, wird in umfassenderer Art zu lösen gesucht. Unter „Weltanschauung“ versteht dabei J. kein nur contemplatives Verhalten, sie ist vielmehr das Ganze aus Wissen, Wertungen, Impulsen, in dem sich „das Letzte und das Totale des Menschen sowohl subjektiv als Erlebnis und Kraft und Gesinnung wie objektiv als gegenständlich gestaltete Welt“ darstellt (1). Eine Weltanschauung kann nun dem Menschen selbstverständlich gegeben sein, er kann schlicht in ihr leben, wie das in gebundenen Zeiten und Kulturen die Regel ist. Von diesem Auftreten der Weltanschauungen, das nur sozialpsychologisch, nicht individualpsychologisch zu begreifen ist, will J. nicht reden. Erst wo die überlieferten Bindungen, Beschränkungen, Heimaten (alles was J. „Gehäuse“ nennt) sich auflösen, tritt das Leben ein, das Gegenstand einer Weltanschauungspsychologie des Individuums sein kann (248). Dabei zeigt sich das Leben, die „Idee“ der Weltanschauung, nur in wenigen Fällen ganz ursprünglich, stark, echt; um jede dieser „substantiellen“ Weltanschauungen als Zentrum gruppieren sich verwandte aber verkümmerte Gestalten (27). Zu ihnen gehören die „unechten“ Formen. Das Unechte ist „nicht Unwirklichkeit aber Wirkungslosigkeit, nicht Lüge aber gleichsam organische Verlogenheit“ (32). Schwindet die lebendige Einheit von Form und Gehalt, so entstehen „formalisierte“ Gestalten, in der Kunst z. B. die Artistik. Den differenzierten Formen stehen vorbereitend oder begleitend undifferenzierte zur Seite. Endlich kann an Stelle der lebendigen Weltanschauung die bloße Formel gesetzt werden, der Fanatiker behauptet starr sein Credo. J. geht überall von den echten, lebendigen, differenzierten Gestalten aus, sucht dann von ihnen aus die Prozesse der Verkümmerung zu verstehen.

Als Leitfaden in der Mannigfaltigkeit der Weltanschauungen und als Einteilungsprinzip dient das Urphänomen der Subjekt-Objekt-Spaltung (22). Subjekt, Objekt und die Beziehung zwischen ihnen sind aber nicht feste Gebilde, sondern nehmen sehr verschiedene Gestalten und Bedeutungen an, die in einander übergehen oder sich gegen einander abgrenzen. Von der Subjektseite her gesehen sind die Weltanschauungen „Einstellungen“, von der Objektseite her „Weltbilder“. Aber das sind bloß Elemente — in das Zentrum gelangt man erst mit der Betrachtung der „Geistestypen“ „die umfassend Weltbilder und Einstellungen in sich schließen, die nicht unmittelbar zu vergegenwärtigen sind, wie alle jene Elemente,

sondern vielmehr nur als Bewegungsprozesse, als Totalitäten, denen eine treibende Kraft zu Grunde liegt" (39). Die Darstellung dieser Grundlagen, das allgemeine Schema, ist der Gegenstand dieses Buches. Eine vollständige Psychologie der Weltanschauungen würde außerdem noch zwei Teile umfassen; der zweite Teil müßte diese Kategorien in die einzelnen Gebiete verfolgen, in die Werksphäre (z. B.: Wissenschaft, Metaphysik, Kunst, Religion), in die Persönlichkeitssphäre (z. B.: das Ethische, der Lebenstil, die Geschlechtsliebe), in die Sozialsphäre (z. B.: das Politische). Der dritte Teil endlich, der konkreteste würde auf Grund der in den beiden ersten gewonnenen Begriffe die einzelnen Persönlichkeiten, Völker, Zeitalter, Zustände analysieren. Hier hätte Systematik keinen Sinn, Monographien müßten an ihre Stelle treten (40).

Bei der Einteilung der Einstellungen wie der Weltbilder wird in einer an Schelling'sche Schemata gemahnenden Art von neuem der Gegensatz von Subjekt und Objekt verwendet. Diesen Gegensatz vereinigt dann eine dritte Form in eigentümlicher Weise. So entstehen gegenständliche, selbstreflektierte und enthusiastische Einstellungen, sinnlich-räumliche, seelisch-kulturelle und metaphysische Weltbilder. Die dritte Form sucht dabei stets die zwei ersten zu vereinigen, kann das aber nicht in einem festem Gebilde, sondern nur in lebendiger Bewegung leisten; diese Dynamik führt notwendig zu den Geistestypen als Ganzen, in denen sich die lebendigen Kräfte oder „Ideen" offenbaren.

Der begrenzte Raum dieser Zeitschrift zwingt mich, die Analyse auf die Geistestypen zu beschränken. Zu ihrem Verständnis aber ist es nötig, sich über die Wertungen begrifflich zu orientieren. „In den Wertungen, die die Kräfte des Lebens sind, ist etwas Letztes gegeben. Warum jemand werten solle, ist auf keine Weise etwa objektiv zu begründen. Der Mensch tut es, sofern er lebt; er kann sich seine Wertungen klären, sie formulieren, objektivieren, aber erst müssen sie da sein und erfahren werden" (190). Am Werte unterscheidet J. (191) den „Wertträger" und den „Wertakzent". Der Wertakzent hat gegensätzlichen Charakter, tritt als Forderung an das Subjekt heran und gewinnt mannigfaltige Gestalten je nach dem Organ, an das er sich wendet, (Gefühl, Urteil, Wille) sowie nach seinem eigenen qualitativen Charakter (Lust, gesund, schön, richtig u. s. f.). Infolge dieser Verschiedenheit der Wertakzente und infolge der realen Eigenschaften der Wertträger entstehen Kollisionen der Werte, deren

Entscheidungen sich in Rangordnungen der Werte objektivieren (192). In den Wert-Kollisionen, aber nicht nur in ihnen, erscheint das Leben ebenso als Wertvernichtung wie als Wertschöpfung. Diese Wertvernichtung wird in unzähligen Situationen erfahren, die als einzelne zufällig sein mögen, doch aber ihrer Gattung nach mit dem Menschsein notwendig verknüpft sind. Sie treten an den Grenzen unseres Daseins auf, darum nennt J. sie Grenzsituationen (202). Ihnen gegenüber verzweifelt der Mensch, falls er nicht — wie durchaus die Regel ist — irgendwo seinen Halt hat. Welches dieser Halt ist, das ist der charakteristische Ausdruck der in dem Menschen lebendigen Kräfte. Daß die Grenzsituationen, obzwar im einzelnen Fall vielleicht überwindlich, doch notwendig wiederkehren, darin zeigt sich die „antinomische Struktur" der Welt (203). „Reale Gegensätze sind Antinomien, wenn sie als etwas Letztes aufgefaßt werden, das vom Standpunkt des Wertens aus als wesentlich und fragwürdig erscheint, und wenn die Existenz als im Letzten in Gegensätze entzweit gefaßt wird, so daß alles einzelne Dasein nur dann besteht, wenn diese gegensätzlichen Kräfte oder Erscheinungen sich zusammenfinden" (205). Diese Antinomien sind „völlig evidente Realitäten, in denen wir leibhaftig existieren". Sie setzen das Erkennen, dessen Grenze sie bilden, zugleich in Bewegung. Dagegen ist es der Tod des Erkennens, wenn man fertig formulierte Antinomien als Erkenntnis ansieht. Das Erkennen lebt nur in konkretem Fortschreiten und erfährt die Antinomien nur in diesem Fortschreiten (209). Die Antinomien können den Menschen zerstören, sie können von ihm umgangen werden („er drückt sich um sie herum") oder er kann in ihnen Kraft gewinnen, sein Einheitswille kann eine Synthese erreichen. Aber: „Die Synthese der Antinomien existiert nur als lebendiger Akt, unendlich und rätselhaft für den Lebendigen und unendlich auch für die Analyse, die der Betrachtende daran versucht. Die Synthese ist bloße Spielerei, wenn sie intellektuell in Formeln geschieht" (213).

Alle Grenzsituationen werden als Leiden erlebt. Der Reflexion bleibt die antinomische Struktur, somit das Leiden, das Letzte, während das Positive, die Lust, dem aktiven Leben zugehört, nur durch Appell an das Leben erreichbar ist (219). Auf das Leiden reagiert der Mensch im einzelnen entweder so, daß er es als vermeidbar, oder so, daß er es als endgültig auffaßt. Das erste geschieht, wenn er dem Leiden ausweicht oder sich durch

endliches, technisches Tun aus dem Leiden hinausreißt oder es bekämpft in der (im einzelnen Falle oft berechtigten, im Ganzen unmöglichen) Hoffnung es besiegen zu können, oder endlich indem er es in ein Gutes umformt, sei es im Ressentiment, dem die eigene Unwertigkeit als das Höhere erscheint, sei es in der Rechtfertigung eigenen Glückes, wo das Leid anderer zur Strafe wird (221 f.) Diesen Formen des Optimismus steht nicht nur der Pessimismus sondern auch eine beide ablehnende Lebendigkeit gegenüber (219 f.).

Die Grenzsituationen zeigen die Lage des Menschen als antinomisch, und dieser Tatsache entspricht der sich immer wiederholende Prozeß seines Lebens. Er sucht gegenüber dem Zerstörenden einen Halt, der zu einem festen „Gehäuse" wird. In ihm lebt er selbstverständlich, bis die bewußte Erfahrung der Grenzsituationen eine grenzenlose Dialektik der Reflexion erzeugt. Dadurch wird das Gehäuse aufgelöst, aber: „daß der Mensch lebt und nicht zu Grunde geht, ist daran sichtbar, daß er im Auflösungsprozeß des alten Gehäuses gleichzeitig neue Gehäuse oder Ansätze dazu baut". . . . . „Der Prozeß dieses Nachaußensetzens ist das Leben selbst" (249). Wird dies gewußt, so kann der letzte Halt im unendlichen Prozesse des Lebens selbst gesucht werden. So entstehen drei Grundstrebungen: ein Drang „in unendlicher Verantwortung, lebendigem Wachsen und Schaffen zu erfahren, was das Dasein sei, und es darin zugleich selbst mit zu gestalten", ein Drang ins Nichts und ein Drang ins Gehäuse. Jede dieser Strebungen ergibt, wenn sie herrscht, eine Reihe von Geistestypen, die J. schildert unter den Titeln: Skeptizismus und Nihilismus, der Halt im Begrenzten, der Halt im Unendlichen. Es fällt zunächst auf, daß die negativen Richtungen vorangestellt werden, während sie doch von der Auflösung der Gehäuse leben — aber die Reihenfolge rechtfertigt sich aus der Einschränkung auf individuelle Weltanschauungen, in der J. sich seine Aufgabe stellt. Denn solche entstehen erst, wenn der Auflösungsprozeß sich in einer Gesellschaft verallgemeinert.

Vollständiger Nihilismus kann im Leben nicht existieren; so lange der Mensch lebt, wird immer noch irgend etwas als positiv festgehalten, etwa das nackte Dasein einer sinnlosen Realität vom praktischen Materialisten, der alle Werte negiert (Wertnihilismus), der Wert und Sinn vom Buddhisten, der die Realität als wertwidrig verwirft (Seinsnihilismus) (252 f.). Die konkreten Gestalten unterscheiden sich danach, ob der Mensch sich gegen den Nihilismus

wehrt, dessen er nicht Herr werden kann, oder ob er mit dem Nihilismus eins geworden, in ihm als in seinem Element existiert (257).

Der Halt im Gehäuse kann unmittelbar, naiv sein oder — als Selbsterhaltung gegen den drohenden Nihilismus — willkürlich gewählt. Auch im zweiten Falle kann der Mensch wirklich im Gehäuse leben, ohne darüber zu reflektieren, aber er behält im Instinkt Angst vor der Reflexion. Die gewachsenen Gehäuse des Naiven bilden sich um, sie sind lebendig, die gewählten des Flüchtlings sind fertig, mechanisch, tot (270). Diese zweite Form, die hier ja allein betrachtet wird, ist bei aller inhaltlichen Verschiedenheit der Gehäuse, zusammengehalten durch den Rationalismus. „Der Rationalismus ist der Geistestypus, der im Begrenzten und Begrenzbaren, im Fixierbaren und Endlichen verharrt, der mit dem Verstande alles faßt und darüber nichts mehr sieht" (271). Er überwindet sich selbst, nicht durch bequemen Verzicht auf das Begreifen, sondern indem er sich bis zum Äußersten erweitert und dabei seine Eigenschaften und Grenzen erkennt (272). In das echte Leben des Geistes gehen Auflösungsprozesse und Gehäuse ein, es ist aber selbst unbeschreiblich; denn alles Leben ist unendlich. Das gilt vom Leben des Leibes gegenüber jeder, auch der kompliziertesten Maschine und ebenso vom Geiste im Gegensatze zur bloßen Endlosigkeit chaotischen Seelenlebens und zu der Endlosigkeit oder Begrenztheit seiner einzelnen Produkte und Erscheinungen (289). Von solchem echten geistigen Leben können wir nur reden, wo eine Richtung der Bewegung in die Unendlichkeit führt. Auch die Freiheit des Geistes ist immer nur werdend, wachsend, nie vollendet da; sie erscheint, wo ein Sinn nicht als äußere Pflicht aufgenommen wird, sondern aus dem konkreten Gehalt der Seele und der bestimmten Lage aufleuchtet. „Frei sein, heißt, aus der Totalität existieren; die Totalität aber soll erst werden" (292). Der Prozeß des Geistes hat irrationale Wendepunkte, an denen, wenn auch nach langer Vorbereitung, Erwägung ein entscheidender Entschluß aus Instinkt oder Eingebung heraus gefaßt wird (294f.). Im Gegensatze zu der im Letzten immer relativen Erkenntnis tritt dabei der unbeweisbare Glauben an den letzten Sinn in irgend einer Form auf. Auch der Glaube in dieser tieferen Bedeutung des Wortes gehört erst dem Geiste an, der gegenüber den Gefahren des Negativismus und der Verengung in erstarrten Gehäusen seinen Halt im Unendlichen sucht. „Mit dem Glauben ist dialektischer Fluß, unendliche Pro-

blematik, Verzweiflung und Angst verbunden, weil allem Leben des Geistes die nihilistischen Bewegungen ein Element und immer eine Möglichkeit sind. Die Ungeistigkeit kann sich objektiv sicher in absoluten Gehäusen fühlen. Der Geist kann in der Angst der Bewegung nur kraft des Glaubens existieren“ (298). Der Geist „macht fortwährend die Bewegung zur Klarheit und Durchsichtigkeit in der Subjekt-Objektspaltung — dieser Klarheitsdrang ist seine Feindschaft gegen alles Dunkle, Schwärmerische, das im Qualm der Undurchsichtigkeit sich wohl fühlt — aber er hat doch zum Ausgangspunkt, wie zum Ende das Mystische“ (305). Der Geist wird nun zuerst betrachtet als auf dem schmalen Grate zwischen Gegensätzen wandelnd. Auf diesem Grate erscheinen als Synthesen die Gestalten des Geistes, die Ideen sind, der Realist, Romantiker, Heilige (381 ff.) — von einander verschieden durch die Art der Realität, in der sie leben. Unter den Gegensätzen sind die wichtigsten der zwischen Chaos und Form und der zwischen Vereinzelung und Allgemeinheit. Zwischen Chaos und verfestigter, erstarrter Form gibt es ein Drittes. Man erkennt dies im Denken, wenn man das Problem der Konsequenz stellt. Der Denker soll konsequent sein, das Kompromiß ist eine Schwäche. Gehäuse schafft nur der konsequente Denker. Aber wenn die Gehäuse sich lösen, dann entstehen irrationalistische, fragende, erregende Philosophen. Das Resultat eines solchen Umschmelzungsprozesses ist eine antinomische Synthese. „Es ist keine formallogische Synthese, die ein Kompromiß ist, sondern eine psychologische, die einen neuen Ausdruck für Prinzipien findet,“ ... (312). Frühere Widersprüche werden nun nicht mehr erlebt, dafür aber neue; denn die Antinomien bleiben bestehen. Es gibt also dreierlei: das Verfahren logischer Konsequenz, das chaotische Neben- und Nacheinander der Widersprüche und die Umschmelzung in den Prinzipien. Diesen drei Verhaltungsweisen entsprechen 3 Menschentypen: der chaotische, der konsequente und der dämonische Mensch. Der Begriff des „Dämonischen“ ist dabei so erweitert, daß auch Jesus unter ihn fällt. Ich habe den Eindruck, daß bei der sehr fesselnden Schilderung des Dämonischen zwei Typen nicht genug geschieden werden: der dämonisch Getriebene, dem es nirgends Ruhe läßt, der sich im Fortbilden aufzehrt, den seine Kraft beherrscht (Kleist, Nietzsche) und der in tiefer Klarheit Schaffende, der seinen Dämon beherrscht und im Weiterschreiten Qual und Glück findet, (Lionardo, Goethe, Kant — und wenn man ihn hier nennen

darf: Jesus). Im ersten ist das Errungene nur Richtung, Aphorismus, Ausdruck, einzeln-fragmentarisches Gebilde, im zweiten wird es zur lebendigen Gestalt. Natürlich gibt es Übergänge, ja vielleicht gehört jedes Genie des zweiten Typs teilweise auch dem ersten an, sei es in den Anfängen (Goethe), sei es gegen Ende seines Laufs (Michelangelo), wie auch die Größten der ersten Art mit einzelnen Gebilden in die zweite hinüberreichen. Wohl kann man mit Jaspers auch Kants Werke „riesenhafte Fragmente" (317) nennen, aber sie sind es doch in anderem Sinne und Stile als die Nietzsches. Das dämonische Leben soll nun in großen Philosophien als Lehre erfaßt werden. Hegels System, das hier das entscheidende Beispiel bietet, scheitert, wo es mehr als Betrachtung sein will. Denn um das Leben zu fassen, muß es das Leben abgeschlossen denken — wird Kontemplation, verantwortungsloser Quietismus (328).

Um den Konflikt zwischen dem Individuum (dem Selbst) und dem Allgemeinen zu verstehen und die Geistestypen, die in Kampf und Synthese sich ausdrücken, zu kennzeichnen, werden die verschiedenen Arten des Allgemeinen sorgsam unterschieden. Ich kann hier auf diese gehaltreichen Ausführungen nur hinweisen. Das Problem des Selbst hat Kierkegaard am tiefsten erfaßt; seine Sätze stellt J. systematisch zusammen (370 ff.).

Alles Leben des Geistes enthält als Leben Irrationales, dem von der Subjekt-Objekt-Spaltung noch ungeteilten Erlebnisstrome Angehöriges. Dies Ungespaltene, das auch ganz banale Erlebnisse umfaßt, deckt sich mit dem Mystischen im weitesten Sinne dieses Wortes (388). In unserem Seelenleben gibt es einen Prozeß von unklarer Gemütserfüllung zu klarer Vergegenständlichung (389), alles vollkommen Vergegenständlichte ist uns bequemer Besitz, damit aber auch tot und langweilig (390). Zu mystischen im engeren, höheren Sinne werden Erlebnisse ohne Subjekt-Objekt-Spaltung erst dadurch, daß sie der Lebensgrund sind, auf das gesamte Seelenleben wirken (393). Diese im engeren Sinne mystischen Erlebnisse können nun eine dreifache Rolle spielen: 1. Drang zum Mystischen, weil es als solches spezifische Befriedigung gibt, Mystik im engeren Sinne; Gefahr sich im Ausruhen abzustumpfen, in asketische Techniken zu verlieren, kulturlos zu werden. 2. Drang vom Mystischen fort, das als Schwärmerei abgelehnt wird. Endloses Denken, Handeln, Schaffen in der gegenständlichen Welt. Positivismus. Gefahr, das Mystische ganz zu verlieren. 3. Synthese beider Tendenzen: aus dem Mystischen geht der Drang zum Gegenständlichen und

kehrt immer zu neuem Mystischen zurück“ ... „Durch die Unendlichkeit des gegenständlichen Tuns, Denkens, Schaffens wird in fortschreitender Spirale der Kreis immer weiter, das Mystische immer neu, immer tiefer, als Ausgang weiterer Gegenständlichkeit (Entfaltung der Idee)“ (394). Die Ausbildung des ersten Typs zur Weltanschauung läßt sich an Plotin, die des dritten an Kant darstellen.

Überblickt man den Umkreis der in dem Buche geschilderten Gestalten, so fällt bei allem Reichtum, die große Einengung gegenüber Hegels Phänomenologie des Geistes auf. Es fehlen ja alle „naiven“ Weltanschauungen, alle, die im „wachsenden Gehäuse“ einfach leben. Eng damit zusammen hängt eine zweite Einschränkung der Aufgabe: J. verzichtet darauf, die Weltanschauungen als wirkende Mächte in den Seelen derer zu verfolgen, die sie nicht original hervorbringen. Man kann, seiner Ausdrucksweise nahe bleibend sagen: die Weltanschauungen werden von ihm nur soweit betrachtet, wie sie Ausdruck der Kräfte und Ideen sind. nicht soweit sie selbst als kraftbegabte Wesen fortwirken und sich in ihrer Wirksamkeit wandeln. Nun ist solche Beschränkung zunächst einfach festzustellen; denn jeder Autor hat das Recht sein Thema abzugrenzen. Doch fragt sich, ob die Abgrenzung nicht trennt, was sich nur vereint verstehen läßt. Jeder der großen Schöpfer einer Weltanschauung steht unter dem Einfluß älterer Gestalten; ohne den Prozeß der Aufnahme und Umbildung des Überkommenen zu verfolgen, kann man das Werden der Weltanschauungen nicht vollständig begreifen. Wenn dabei der Schöpferische überzeugt ist, in einer überlieferten Weltanschauung zu leben (und das ist z. B. jeder, der sich als Christ fühlt), dann bleibt auch der höchst Differenzierte (Kierkegaard z. B. oder Pascal) noch irgendwie „naiv“. Es ist daher unmöglich, den schöpferischen Menschen ganz zu verstehen, wenn man nicht das naive Wachstum und, was davon untrennbar ist, das Weiterwirken der Weltanschauungen verfolgt. J. ist zu geneigt, Originalität und Echtheit gleich zu setzen, an anderen Stellen (343, 359) Echtheit mit Weite und Klarheit des Blickes zu verwechseln. Aber es gibt „echte“ Jünger, denen „Treue die Person wahrt“, ebenso wie es echte Dürftigkeit gibt, die gar nicht Fülle sein will, und Undifferenziertheit, die sich im Unklaren, Verworrenen echt auslebt. Wenn es auch eine Psychologie der Weltanschauungen nur auf dem Standpunkt des modernen, hochreflektierten Bewußtseins geben kann, so bedeutet das doch nicht, daß dieses Bewußtsein der einzige Gegen-

stand einer solchen Psychologie ist. Von hier aus kann man füglich auch in der überwiegenden Benutzung Nietzsches und bes. Kierkegaards eine gewisse Einseitigkeit sehen; denn so groß Kierkegaard als Psychologe ist, sein Gegenstand ist ausschließlich der moderne Mensch. Im übrigen ist es keines der geringsten Verdienste des Werkes, daß Kierkegaards psychologische Einsichten aus dem religiösen und künstlerischen Zusammenhange gelöst und in ihrer wissenschaftlichen Bedeutung erschlossen werden.

Über die verstehend-beschreibende Psychologie der Weltanschauungen geht J. in seiner Ideenlehre zu einer verstehenden Erklärung fort. Er deutet dafür Kants Gedanken in eigenartiger Weise und bildet sie weiter (im „Anhang"). Die Idee hat ihr Wesen in der Totalität und Unbedingtheit. Von dem Ganzen her gewinnt J. eine neue Ordnung der Ideen (413); denn dieses Ganze kann entweder ein Ganzes von Erfahrungsrichtungen oder ein Ganzes von Erfahrungsinhalten sein. So entstehen zwei Klassen von Ideen. Der ersten, den Ganzheiten von Erfahrungsrichtungen gehören zu: Mechanismus, Organismus und Seele. Mit der dritten dieser Ideen hat sich Kant nicht genauer beschäftigt. J. sieht in der Idee der Seele eine ganze Reihe von Ideen, neben Mechanismus und Organismus, die auch hier auftreten, zwei neue Formen: „die Idee des Ganzen der erlebten und erlebbaren Phänomene oder die Idee des Bewußtseins und vor allem die Idee des Ganzen der verständlichen Zusammenhänge, oder die Idee der Persönlichkeit" (417). Unter den Ideen vom Ganzen des Erfahrungsinhaltes behandelt J. nur die des Einzeldings als einer Unendlichkeit näher. Diese Idee läßt sich auch auf die Persönlichkeit anwenden, so daß neben der Idee der Persönlichkeit als Erfahrungsrichtung eine zweite Idee der einzelnen konkreten Persönlichkeit erscheint (419).

Man kann Ideen nur dadurch erfassen, daß man in ihnen lebt, theoretische also nur im Leben des Verstandes. „Der Verstand steht zwischen zwei Irrationalitäten, ohne die er leer ist, die aber ohne ihn nichts sind. Er ist hingewandt auf die Breite der Anschaulichkeit des Materialen und bewegt von den Kräften der Ideen. Das Anschauliche geht als Irrationales über den Verstand hinaus, aber wird von seinen Begriffen umfaßt. Die Ideen gehen über den Verstand hinaus, indem sie seine Grenze, ihn selber umfassen; seine Begriffe können die Ideen nicht einfangen, sondern nur auf sie hinzeigen" (420). Abweichend vom Kantischen Sprachgebrauch faßt J. alles, was nicht Verstand ist, als Anschauung zusammen

und unterscheidet dann eine materiale, stoffgebende Anschauung von einer ideenhaften, Kraft und Bewegung gebenden, die nur erlebt, nicht erfaßt werden kann. Die Ideen haben drei, von Kant nicht scharf getrennte Bedeutungen, eine methodologische, eine psychologische, eine metaphysische. Von der ersten als der bekanntesten, braucht kaum weiter geredet zu werden. Als psychische Kräfte geben die Ideen der Wissenschaft Richtung und Tiefe. Sie sind, wie Kant ausführt, oft wirksam, ohne erkannt zu sein. J. sagt (422): „Es ist merkwürdig, daß wir in der Wissenschaft volle Durchsichtigkeit und Klarheit wollen und daß doch, wenn diese bis zum Letzten vorhanden ist, unser Interesse erlahmt. Wir wollen Klarheit, aber wir wollen, daß sie der teilweise Ausdruck einer Idee sei. Diese Idee ist in der wissenschaftlichen Leistung als das Dunkel vorhanden, das ebenso sehr verständnislosen Angriffen ausgesetzt wie Bedingung ihrer produktiven Wirkung ist". Die objektive, metaphysische Bedeutung der Ideen wird durch den negativen Aufbau der transzendentalen Dialektik verhüllt, in Nebensatz und Anhang verwiesen. Aber man könnte sich ebensowohl einen positiven Aufbau der Dialektik denken, der das Negative in den Anhang bannte (425). Die logische richtunggebende (regulative) Bedeutung der Idee ist ihre Auswirkung, nicht ihr Wesen. Zu den Ideen verhalten sich die Weltanschauungen als Äußerungen, sie sind daher, sobald man sie formuliert, nichts Letztes, bleiben relativ. Die Ideen „als das Letzte, könnten als das Absolute bezeichnet werden (wenn auch nur für den Kreis der Betrachtung), sie sind das Leben selbst, das nie ganz und gar äußerlich, objektiv wird, wenn auch immer dahin drängt" (25).

Die Beziehung von „Idee" und „Leben", die hier angedeutet ist, hat J. nirgends genau bestimmt. Geht man in Richtung seiner Gedanken weiter, so entdeckt man ein verwickeltes Netzwerk von Beziehungen, die sich in zwei Gruppen ordnen: Leben selbst ist für das theoretische Bewußtsein „Idee" und Idee ist Leben des Geistes, d. h. zum Selbstbewußtsein strebendes Leben. Nimmt man den letzten Ausdruck ernst, dann sieht man in allem Leben (mit Schelling) die „Idee" wirksam — die Natur wird als lebendige zur „Odyssee des Geistes". Von Schelling unterscheidet sich J. durch seinen bewußteren Irrationalismus: es wird anerkannt, daß eine streng begriffliche Darstellung oder gar ein logischer Beweis hier nicht möglich ist. Aber von anderen Irrationalisten hebt sich

J. dadurch ab, daß er die Notwendigkeit der Ratio, die Pflicht, so weit möglich Klarheit ins Dunkel zu bringen, erkennt. Bei einer ganzen Reihe von einander unabhängiger Denker finden sich heute Ansätze zu einer ihrer selbst nicht ganz sicheren Metaphysik des Lebens. Sie tritt bei Spengler mit der Geste der Genialität auf, bei J., der durch Lask's und Husserl's Schule gegangen ist, mit kritischer Scheu. G. Simmel, der einer Erkenntnis des Lebens bisher vielleicht am nächsten gekommen ist, hat in seinem Vortrag „Der Konflikt der modernen Kultur" (München und Leipzig 1918) auch die geistesgeschichtliche Erkenntnis dieser Strömung am meisten gefördert. Man wundert sich, daß Simmel in J.'s Buche nicht genannt wird.

Da J.'s Haltung bei aller Hinneigung zur Metaphysik kritisch bleibt, sucht er sich über die Art und Tragweite der angewandten Erkenntnismittel Rechenschaft zu geben und sich innerhalb der Grenzen zu halten, die sie ihm auszufüllen erlauben, nur daß die Grenzen des Erkennens ihm nicht Grenzen des Lebens bedeuten und daß das Erkennen selbst, da von Ideen geleitet, einen unerkannten Lebensgrund in sich trägt. Mittel des Erkennens von Weltanschauungen ist wesentlich der Prozeß, den man „verstehen" nennt, und um dessen Aufhellung seit Dilthey die Denker bemüht sind, trotz aller feinen Bemerkungen noch ohne vollen Erfolg. Verstehen ist nur möglich auf Grund eigener Erfahrung. Unsere weltanschauliche Erfahrung aber ist ein Bewegungsprozeß. Nur weil wir und solange wir in dieser Bewegung leben, können wir Psychologie der Weltanschauungen treiben. Ist uns alles fest geworden, dann besteht kein Interesse mehr dafür, es sei denn als für eine Psychologie der Täuschungen (7). Da verstehende Erkenntnis aus eigenem Erleben stammt, ist sie nur nacherlebbar, nicht beweisbar (13). Die Grenzen der Geltung dieses Satzes hätte J. finden müssen, wenn er untersucht hätte, wie sich die Einsicht in sachliche Zusammenhänge zum Verstehen verhält. Er hätte Anlaß dazu gehabt, da er von dem, was Max Weber einmal „rationales Verstehen" genannt hat, vielfach Gebrauch macht, z. B. überall da, wo er die Antinomik der menschlichen Lage, das Ungenügende jedes festen Gehäuses heranzieht.

Häufiger als auf die Theorie des Verstehens geht J. auf die Dialektik als auf ein Mittel der Darstellung des Lebens ein. Die Dreiteilungen, die das Werk beherrschen, sollen nicht etwa Entwicklungsreihen sein, sodaß es mit der Thesis anfinge, mit der

Synthesis ende. „Vielmehr ist es ein Herumgehen um ein Ganzes, das erst in Gegensätzen, dann selbst ins Auge gefaßt wird. Man könnte ebensogut sagen, das Ganze stehe am Anfang und der Gegensatz der beiden ersten Teile entfalte sich daraus“ ... „Das Greifbare liegt immer im ersten und zweiten Teil, hier liegen die faktischen, sichtbaren Mannigfaltigkeiten, das Dritte ist das Dunkle“ (26/7). Die dialektische Folge ist eine bloße Ordnung der Begriffe, kein System des Lebens und Daseins selbst. Die Dialektik gibt dem Denken vor allem die „Bildung“ (69), d. h. sie ist unfähig Erkenntnisse zu schaffen, weiß aber die Zusammenhänge der Begriffe darzustellen und damit die Erkenntnisse für die Person fruchtbar zu machen. Aus dieser Umgrenzung folgt J.'s Stellungnahme zu Hegel. Er gibt zu, Wesentliches von ihm gelernt zu haben; aber da die Synthese dunkel bleibt, so behält die einfach antinomische Struktur, wie Kant sie dargelegt hat, neben der synthetischen Form ihr Eigenrecht. Damit hängt dann eng zusammen die Ablehnung von Hegels These, daß Denken und Sein eines sei; dialektisches Denken umkreist nur die Anschaulichkeiten. Indem Hegel die Idee in der Dialektik objektiviert, tötet er sie (326). Wo Hegel bloße Betrachtung gibt, ist er ungemein fruchtbar, wo er als „prophetischer“ Philosoph Weltanschauung lehren will, versagt er. Seine Lehre ist nicht schöpferisch, sondern findet sich rechtfertigend mit dem ab, was durch andere Wirklichkeit geworden ist, wird „kontemplativer, verantwortungsloser Quietismus“. Darum wurde diese Philosophie vom Leben ausgestoßen.

Zwei Sätze, die sich aus J.'s Stellungnahme zur Dialektik entwickeln lassen, sind richtig und fruchtbar: 1. das dialektische Denken allein hat die Mittel, den Lebensprozeß des Geistes darzustellen. 2. Der Formalismus der Dialektik ist ebenso wenig wie irgend ein anderer Formalismus fähig, aus sich heraus Einsichten zu erzeugen. Freilich, dieser zweite Satz, als negativer, bedarf der positiven Ergänzung: es ist die Bedeutung sowohl der immanenten Dialektik wie der Selbsterkenntnis der Dialektik für das Erkennen zu entwickeln. Der erste Satz enthält dazu nur die Anweisung. Wenn J. sagt, daß die Dialektik um das schaffende Leben des Geistes nur herumgeht, so ist das erstlich ein bloßes Bild, dessen Wahrheitsgehalt zu entwickeln wäre, und zweitens erschöpft es die Bedeutung der Dialektik ganz gewiß nicht.

J. selbst hat an manchen Stellen durchaus nicht dialektisch genug gedacht, so nimmt er z. B. die Auflösung der Gehäuse viel

zu wörtlich — als blieben etwa nur die Materialien übrig, während in Wahrheit gerade der Bauplan sich in umgebildeter Form erhält, solange überhaupt noch Kontinuität des Einzellebens oder der Kultur besteht. Ja Auflösung befreit zugleich wesentlichen Gehalt. Jeder in einer Dialektik vorkommende Begriff ist dialektisch zu behandeln. Eine Theorie der Dialektik hätte unter anderem das zu erweisen und durchzuführen. Sie hätte neben der Hegel'schen auch andere Formen der Dialektik zu untersuchen. Auch ohne daß eine solche Theorie vorliegt, könnte z. B. von Schleiermacher für die Psychologie der Weltanschauungen vieles gelernt werden.

Am meisten leidet darunter, daß J. die Dialektik nur untergeordnet verwendet, die Selbsterkenntnis seines eigenen Tuns und seiner Stellung in der Wissenschaft. J. behauptet immer wieder, daß er lediglich wertungsfreie Betrachtung erstrebt. Er grenzt seine Aufgabe, Weltanschauungen zu verstehen, bescheiden ab gegen das Ausbilden einer Weltanschauung, das Sache der „prophetischen Philosophie“ ist, und er verwahrt sich mit dem ganzen Stolze strenger, resignierter Wissenschaftlichkeit dagegen, mit den unechten Surrogaten einer prophetischen Philosophie verwechselt zu werden, die man heute überall herumbietet. Dem gegenüber sind der Psychologie (auch der verstehenden) die Werte lediglich Gegenstand. Natürlich soll das nicht bedeuten, daß der Psychologe als Mensch sich des Wertens enthält — so wenig etwa der Botaniker als Gärtner Unkraut und Gartenblume gleich behandelt. Aber die Fälle des Botanikers und des Psychologen liegen nicht gleich: dem Botaniker ist die Pflanze ein gesonderter Gegenstand, den er mit einer von jedem erlernbaren Methodik untersucht, der verstehende Psychologe erkennt mit seinem ganzen Leben — der Reichtum nachfühlenden Verstehens hängt von dem Reichtum des Eigenlebens ab. J. übersieht diesen Einwand nicht, er bemerkt auch, daß gewisse Wertungen sich schwer ausschalten lassen (z. B. S. 154). Daß z. B. das Leben gegenüber der „Unlebendigkeit“, die „echten“ Gestalten gegenüber den „unechten“ durch einen positiven Wert hervorgehoben sind, weiß J. natürlich (vgl. bes. 280). Aber J.'s wertende Stellungnahme reicht viel weiter. Ganz deutlich strebt er einer Weltanschauung zu, die in der vollen, gestaltenden Lebendigkeit das Wesentliche sieht. „Es gibt zwischem dem Nihilismus und dem Gehäuse, zwischen dem Chaos und der Form ein Leben aus dem Ganzen und Unendlichen, das nicht kompromißlerisch, halb und wesenlos ist“ (308). Er weiß, daß die bloße Bejahung

des Lebens, des Dämonischen diese Weltanschauung noch nicht gibt (329) — aber welchen Sinn hat diese Bejahung als den des Willens zu einer solchen Weltanschauung? Ja an mehreren Stellen zeigt J. das volle Bewußtsein der Bedeutung, die die Psychologie der Weltanschauungen für die Erringung einer Weltanschauung aus wahrhafter Anschauung des Lebendigen besitzt. So heißt es einmal von der psychologischen Betrachtung, sie sieht in der Kraft des Gehäusebaus Kraft des Lebens und damit das Wesentliche. „Sie weiß, daß sie selbst leicht ein Faktor im Auflösungsprozeß ist, d. h. aber ein notwendiger Faktor im Leben, damit es immer wieder zur Entfaltung komme, und d. h. eine Kraft der Auflösung, der schließlich gerade nur die unechten Gehäusefabrikate oder die überlebten Versteinerungen und die kraftlosen, lebenslosen Menschen anheimfallen, wie die Bakterien sich aller Leichen aber nicht der lebendigen Leiber bemächtigen. Sie darf erkennen, daß sie zwar ihrem Wesen nach selbst unschöpferisch ist, daß sie aber im Dienst des wachsenden Lebens steht, dem ein Schaden durch sie zuzufügen unmöglich ist“ (249 f.). Aber J. will nicht sehen, daß seine Wertung des Lebens keineswegs nur gelegentlich mitschwingt, sondern die Gestalt seines Buches bestimmt. Ein Mensch, der überzeugt ist, daß sei es eine bestimmte gegebene Form (z. B. die des Katholizismus), sei es das Leben in fester Form überhaupt das Rechte und Wahre ist, würde nie von „Gehäusen“ reden, die aufgelöst und umgebildet werden. Wer das Leben negiert, wie Buddha oder Schopenhauer, wird alle Erkenntnis des Lebens nur als Mittel ansehen, sich vom Leben abzukehren. Es ist auffallend, wie gering der Raum ist, den J. den negierenden Geisteshaltungen widmet. Die strenge Abkehr Buddhas wird nur gestreift, die realistische Verzweiflung Bahnsens gar nicht erwähnt. Auch die Ausschaltung der naiven Formen gewinnt so eine andere Bedeutung als die ihr Jaspers geben will: sie stehen noch diesseits des entscheidenden Prozesses. Es könnte scheinen, dies seien nur Mängel der Durchführung seines Planes. Aber daran wird man irre, wenn man J. mit Hegel vergleicht. Hegel hat in seiner Phänomenologie ausgesprochen das Ziel, die höchste Stufe des Bewußtseins zu erreichen auf dem Wege des Durchgangs durch die ganze Entwicklung des Geistes. Dabei kommt jedes Entwicklungstadium in seiner Eigenart zu Recht; es ist die Aufgabe des Philosophen, sich ganz mit dieser Gestalt zu vereinigen, um sie aus sich selbst heraus zu überwinden. J. will jede Gestalt nur betrachten

— und dabei drängt er viele Gestalten ganz in den Hintergrund zugunsten weniger, die sich als Näherungen an ein ihm selbstverständliches Ziel auffassen lassen. Es zeigt sich: die unterdrückte uneingestandene Wertung ist viel schädlicher für die Reinheit der Betrachtung als die eingestandene. Also, könnte man folgern, handelt es sich darum, die Wertungen, die uneingestanden bei J. zugrunde liegen, ans Licht zu ziehen, um sie unschädlich zu machen, dann aber die wertungsfreie Betrachtung so rein wie möglich durchzuführen. Man muß so folgern, wenn man J.'s Auffassung des Wertes beibehält: daß der Wert nur ein Akzent ist, der auf die Sache gesetzt wird (119), daß also die Sache ohne den Wert die gleiche bleibt. Gewiß gibt es Fälle, auf die diese Beschreibung in großer Annäherung zutrifft. Ich lege keinen Wert auf die Schönheit der Menschen, obwohl ich diese Schönheit als solche sehe — ich lerne es, auf den Besitz von Geld Wert zu legen, obwohl mir Geld nach wie vor Mittel z. B. der Unabhängigkeit oder der Macht bleibt, kein Eigenwert wird. Aber man erkennt an solchen Beispielen, daß hinter der Schicht, in der „Wertakzente" äußerlich aufgesetzt werden, eine andere liegt, in der die einem Verhalten, einer Sache, einer Person immanenten Werte gesehen werden. Der Begriff „Leben", mindestens in dem Sinne, in dem J. ihn braucht, ist in sich selbst werthaltig. Wer den Wert des Lebens negiert, der weigert nicht einem gleichgesehenen Leben einen Wertakzent, sondern er hat gar nicht den Begriff „Leben", den J. voraussetzt. Wir können nur aus einem Wertganzen heraus verstehen; wir verstehen um so besser je vollständiger in sich, je geklärter dies Wertganze ist. Die Ausschaltung der Wertungen behält ihr Recht überall da, wo eine vereinzelte Untersuchung über Tatbestände geführt werden soll. Der Einfluß einer Geistesrichtung, die Macht eines Volkes, der Erfolg einer wirtschaftlichen Bewegung soll festgestellt werden ganz unabhängig davon, wie wir uns wertend dazu stellen. Solchen Aufgaben gegenüber ist als unschädlich zu vernachlässigen, was an Werten schon in der Abgrenzung der Tatbestände steckt — denn diese wird nicht untersucht und kann praktisch als zugestanden betrachtet werden. In der verstehenden Psychologie kann zwar nicht jeder Wert ausgeschaltet werden, wohl aber in begrenzender Betrachtung jeder über die gerade zu verstehende Gestalt hinausweisende Wert. Aber das ist dann bewußte Vereinzelung — und es ließe sich wohl zeigen, daß diese immanente Betrachtung, indem sie das ganze innere und äußere

Verhalten der Stufe nachlebt und seine Konsequenzen zieht, auf die Grenzen, die übersehenen, negierten Werte führen müßte. Die Trennung der Werte von den Tatbeständen, so notwendig sie für bestimmte Aufgaben der Praxis und der sich spezialisierenden Erkenntnis ist, muß doch, wie jede Trennung, vorläufig bleiben und durch eine vollständigere Besinnung auf die Verbundenheit der Getrennten überwunden werden.

An einzelnen Orten seines Werkes nähert sich J. der echt philosophischen Haltung, so überall wo er an Stelle eines abstrakten Begriffes des Psychischen einen lebensvollen setzen will (z. B. 307 Anm.). Meist aber ist eine bestimmte philosophische Anschauung nur als unbewußt treibende Kraft, als latente Idee, wenn man das Wort in seinem Sinne gebraucht, wirksam. Durch den recht schiefen Ausdruck „prophetische Philosophie" — denn was hat Descartes, Leibniz oder Kant mit „Prophetie" in irgend einem Sinne zu tun? — verhüllt er sich die Zusammenhänge zwischen dem was er Betrachtung und dem was er Weltanschauung nennt. Die verschiedenen Mängel des Werkes hängen eng zusammen: weil J. vor der Pforte der Philosophie stehen bleiben will, während Philosophie in ihm lebt, verengt sich ihm durch unbewußte Wertung am falschen Platze das Bereich der Betrachtung. Weil er das Dogma von der Unmöglichkeit wissenschaftlicher Entscheidung über Werte festhält, statt die Dialektik dieses Verhältnisses zu wissen, setzt er vorläufige Trennungen als endgültig und kann zugleich den Wert nur als „Wertakzent" fassen, sich so den Zugang zur echten Wertlehre verriegelnd. Das „Leben" und die „Dialektik" bleiben unverbunden — statt, daß die Dialektik als Leben des Denkens und das geistige Leben als denkendes erfaßt wird — so daß als die Wahrheit der Einheit von Sein und Denken bei Hegel sich die Idee einer Einheit beider zeigen kann.

J. hätte sehr leicht ein viel einwandfreieres Buch schreiben können: er hätte nur unter Verzicht auf die Erörterung der methodischen Fragen, der wissenschaftstheoretischen Prinzipien und der philosophischen Grundlagen einfach seine systematisch gegliederten Schilderungen zu geben brauchen. Es ist zu rühmen, daß er das nicht getan hat. Denn erst durch die anfechtbaren Teile wächst das Werk hinein in die große Geistesbewegung der Zeit, nimmt es, besser gesagt, Teil an der Arbeit, die für Gegenwart und Zukunft nötig ist.